تراث الإنسانية

منطق الشفاء

لابن سينا



د. أحمد فؤاد الأهوانى

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤

مهرجان القراءة للجميع ٩٤

(مكتبة الأسرة)

تراث الإنسانية

الجهات المشتركة :

جمعية الرعاية المتكاملة

وزارة الثقافة (هيئة الكتاب)

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلى

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

الانجاز الطباعى والفنى

محمود الهندى

مراد نسيم

احمد صليحة

المشرف العام

د . سمير سرحان

منطق الشفاء
لابن سينا

د . أحمد فؤاد الأهوانى

---

١ ـ السيرة

أبو على الحسين بن عبد الله بن سيناء (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هجرية) الشيخ الرئيس ، ذائع الصيت ، غزير التأليف ، عميق الفكر ، موسوعى المعرفة ، طبيب وفيلسوف . أبوه من أسرة متوسطة من بلخ ، وانتقل الى بخارى فى أيام الأمير نوح بن منصور . تعلم فى بخارى القراءة والكتابة والنحو والعربية والأدب وختم القرآن وهو ابن عشر سنين . أخذ الفقه على اسماعيل الزاهد ، والحساب على محمود المساح البقال ، والفلسفة والمنطق على الناتلى المتفلسف ، وحصل ما عنده وتفوق عليه . سمع نظرية النفس والعقل من أحد دعاة الاسماعيلية كان يلقنها لأبيه وأخيه ، فلم يقبل هذه النظرية . شرع يدرس بعد ذلك بنفسه على نفسه ، يحفظ الكتب ، ويقلب فيها الرأى ، وينعم النظر ، ساهرا الليالى الطوال على ضوء السراج . تعلم الطب وباشر العلاج شابا ، وعالج الأمير

نوح بن منصور فكافأه بأن أطلعه على مكتبته الواسعة ، فحفظ ما فيها من كتب . دفعه الطموح الى الانتقال عن بخارى الى جرجان يقصد الأمير قابوس طمعا فى السلطة ، ولكن قابوس حبس وتوفى . وفى جرجان اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، تلميذه ، وكاتب سيرته ، وناشر كتبه ، وملازمه حتى وفاته .

تحققت أحلامه السياسية عقب اتصاله بشمس الدولة بن بويه ، حيث أصبح وزيرا ست سنوات ، تعرض فى آخرها لشغب الجند ، وحبس ، ثم أعيد للوزارة مرة أخرى . واتصل بعد ذلك بعلاء الدولة فى أصفهان ، وظل فى صحبة علاء الدولة الى أن توفى عام ٤٢٨ هجرية فى همذان .

وعلى الرغم من مشاغله السياسية لم ينقطع عن التأليف والتدريس . له كتب كثيرة أعظمها القانون فى الطب ، والشفاء فى الفلسفة . ترجم القانون الى اللاتينية وظل يدرس فى جامعات أوربا حتى القرن الثامن عشر ، كما ترجم كثير من أجزاء الشفاء . وله فى الفلسفة رسائل كثيرة معظمها مطبوع ، مثل رسالة الطير ، والعشق ، وكتب أخرى فلسفية كالنجاة وهو مختصر الشفاء ، والاشارات .

٢ ـ كتاب الشفاء

الشفاء موسوعة كبرى فى الفلسفة ، مقسم أربعة أقسام كبرى : المنطق ، والطبيعيات ، والرياضيات ، والالهيات ؛ وكل قسم منها يسمى « جملة » ، وتحت كل جملة « فن » . وتحت كل فن عدة مقالات ، وتحت كل مقالة عدة فصول . الجملة الأولى في المنطق تسعة فنون : المدخل ، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة ، الشعر .

الجملة الثانية : الطبيعيات ؛ وهي ثماني فنون : السماع الطبيعي ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الأفعال والانفعالات ، المعادن والآثار العلوية ، كتاب النفس ، النبات ، الحيوان .

الجملة الثالثة : العلم الرياضي ، أربعة فنون : الهندسة ، الحساب ، الموسيقى ، علم الهيئة .

الجملة الرابعة : الالهيات .

استغرق تأليف هذا الكتاب زمنا طويلا ، زهاء عشر سنوات ، بدأه وهو في الأربعين وأتمه فى الخمسين ، شرع يؤلفه فى همدان وأنجزه فى أصفهان ، تحت ظروف غير مواتية من تصريف شئون الوزارة نهارا ، واضطراره

الى الاختفاء فى دار أبى غالب العطار عقب وفاة شمس الدولة ، وفى دار العلوى بعد الافراج عنه قلعة فردجان سنة ٤١٣ هجرية .

والجوزجانى هى الذى طلب من ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس ، فرأى الشيخ أن يؤلف كتابا يحذو فيه حذو أرسطو دون أن يكون شرحا . وسمى الكتاب بالشفاء ، فكان عبارة عما حصله ابن سينا من علوم الفلسفة مما جاء فى كتب القدماء ، مضيفا الى ذلك ما حصله بنظره وأدركه بفكره ، وخصوصا فى علم الطبيعة وما بعدها ، وفى علم المنطق . والكتاب على الجملة يحاذى فيه ترتيب أرسطو ، اللهم الا فى بعض مواضع لم يستطع « محاذاة تصنيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره » . ويبدو أن سبب ذلك يرجع الى أن ابن سينا كان يملى الشفاء فى الأغلب دون « رجوع الى كتاب يحضره ، وانما اعتمد طبعه فقط » . بدأ بالطبيعيات وهو وزير ، وكان يجمع كل ليلة فى داره طلبة العلم فيقرأ الجوزجانى من الشفاء نوبة ، ويقرأ غيره من القانون نوبة . قال الجوزجانى فى سيرة الشيخ : « وأقام فى دار أبى غالب العطار متواريا ، وطلبت منه اتمام كتاب الشفاء . فاستحضر أبا غالب ، وطلب منه الكاغد والمحبر فأحضرهما ، وكتب الشيخ فى قرب عشرين جزءا مقدار الثمن رؤوس المسائل ، وبقى فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره

ولا أصل يرجع اليه ، بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة . وأتى على جميع الطبيعيات والالهيات ، ما خلا كتاب الحيوان . وابتدأ بالمنطق ، وكتب جزءاً منه » .

واشتغل بتصنيف المنطق بعد ذلك مرتين ، مرة بدار العلوى فى همدان ، ومرة أخرى بأصفهان حيث أتمه .

وقد وصف الشيخ منهجه فى خطبة الشفاء ، فقال انه اجتهد فى اختصار الألفاظ جدا ، ومجانبة التكرار أصلا ، وعدم التطويل فى مناقضة مذاهب جلية البطلان ، وأنه « لا يوجد فى كتب القدماء شىء يعتد به الا وقد ضمناه كتابنا هذا » . فهذا منهج عام للشفاء . أما بالنسبة للمنطق ، فقد سلك طريقين ، الأول عدم خلط المنطق بأشياء غير منطقية من الفلسفة الأولى ، والثانى مراعاة ترتيب كتب صاحب المنطق .

وقد طبع الطبيعيات والالهيات من الشفاء بطهران طبع حجر سنة ۱۳۰۳ هجرية . وبمناسبة الذكرى الألفية على مولد الشيخ الرئيس ، شكلت لجنة بالقاهرة لطبع الشفاء محققا على مخطوطاته الموجودة علميا ، وبدأت بالمنطق ، وطبع منه حتى الآن : المدخل ، المقولات ، القياس البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة . ولم يبق الا

العبارة والشعر · وبذلك أصبح من الممكن الحديث عن منطق الشفاء فى ضوء المطبوع ·

٢ ـ منطق الشـفاء :

ذكرنا فى قبل الكتب المنطقية التسعة ، وذكرنا قول ابن سينا فى خطبة الشفاء : « ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق » · وصاحب المنطق هو أرسطو · ولكننا نعرف ، وكذلك كان ابن سينا يعرف أن أول هذه الكتب وهو المدخل ـ والمسمى باليونانية ايساغوجى ـ ـ لم يكن من تاليف صاحب المنطق ، بل من عمل فرفريوس الصورى ، تلميذ أفلاطون ، والذى عاش فى القرن الثالث بعد الميلاد · ولم يكن أرسطو يعد الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية ، فالشعر بوجه خاص من التاليف الفنية · والشراح السريان من النصارى هم الذين أضافوا هذين الكتابين ، الخطابة والشعر الى المنطق ، لأن عنايتهم كانت متجهة الى صور البرهنة ، فمنها يقينية تلتمس فى القياس والبرهان ، ومنها جدلية أو سوفسطائية ، ومنها خطابية أو شعرية · وورث العرب هذا الاتجاه منذ عصر الترجمة وجروا عليـه · والحق أن منطق أرسطو يبدأ بالمقولات وينتهى بالسفسطة ، فهو بذلك ستة كتب · غير أن المأثور فى الواقع عند العرب لأنه الغاية من صناعة المنطق · وقديما طعن على الكندى

أن الكتب المنطقية الأساسية أربعة ، تنتهي بالبرهان ، لأنه لم يعرف من المنطق الا القياس ، ولم يتقن العلم بالبرهان . والقياس والبرهان فى اصطلاح أرسطو هما التحليلات الأولى والتحليلات الثانية . ولذلك قيل ان المنطق هو صناعة التحليل ، والتركيب ، باعتبار أن القياس عند العرب هو التحليل ، وأن البرهان هو التركيب . ولم يغب هذا المعنى عن ابن سينا ، فقال : « وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل » . (الشفاء ـ القياس ـ ص ٨) .

وقد عرف العرب منطق أرسطو منذ عصر الترجمة بل قبل ذلك أيضا ، وترجمت كتب أرسطو المنطقية أكثر من مرة ، ووضعت المصطلحات العربية المقابلة للمصطلح اليونانى ، وشرح هذا المنطق ، ونقلت شروح المفسرين واختلف فى فهم مشكلات المنطق منذ الكندى الى الفارابى ومدرسة بغداد المنطقية ، حتى تبلبلت الأذهان . فلما بسط ابن سينا هذه المشاكل وعرض الرأى ومقابله ، انتهى الى حلول أصبحت هى المأخوذ بها فيما بعد ، حتى ليمكن القول ان المنطق العربى استقر عند وضع معين منذ منطق الشفاء . وقد ظهر بعد قرن ونصف من وفاة الشيخ الرئيس زين الدين عمر بن سهلان الساوى ، فألف كتاب « البصائر النصيرية فى علم المنطق » ، عبارة عن تلخيص واف لمنطق الشفاء ، وهذا الكتاب حقيقة ونشره فى أوائل

هذا القرن الأستاذ الامام محمد عبده . وبهذه المناسبة نقول ان الساوى كان يتكسب من نسخ الشفاء ، وكان يأخذ على النسخة مائة دينار .

واذا كان ابن سينا قد راعى محاذاة صاحب المنطق ، وحاول التوفيق بين المفسرين ، فليس معنى ذلك أنه مجرد مقلد للقدماء ، ملخص لآرائهم ، بل كانت له نظرات جديدة هى التى سنقف عندها .

٤ ـ آلة العلوم

قسم ابن سينا العلوم قسمين ، نظرية وعملية ، فالنظرية طبيعية ورياضية وما بعد الطبيعة ، والعملية أخلاق وتدبير منزل وسياسة . ولسنا نجد المنطق فى هذا التقسيم ، لأنه ليس علما بل « آلة » لتحصيلها . كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الاسكندر الأفروديسى الذى سمى المنطق منذ عهده « أورجانون » أما الرواقيون فقد جعلوا المنطق جزءا من الفلسفة لا يتجزأ وشبهوا الفلسفة ببستان المنطق سوره ، والطبيعة شجره ، والأخلاق ثمره . وامتد هذا النقاش بين المشائية والرواقية الى العرب ، وفصل ابن سينا فى كتاب الشفاء فى هذه القضية ، موفقا بين الرأيين على أساس تعريف الفلسفة فاذا كان المنطق معرفة بجزء من الموجودات كان جزءا من

الفلسفة ، وان كان معرفة تعين فى معرفة أخرى كان آلة .
قال فى القياس من الشفاء (ص ١٠) : « قد كان سلف لك أن المنطق كيف يكون جزءا للحكمة ، وكيف يكون آلة ؛ وأنه لا تناقض بين من يجعله جزءا ومن يجعله آلة ؛ وأنه لا تناقض بين من يجعله جزءا ومن يجعله آلة . فانه اذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات ، وكانت الفلسفة واقعة على ما هو علم بالموجودات كيف كانت ، كان المنطق جزءا من الفلسفة ... الخ » . نجد ذلك التوفيق فى كتابى « المدخل و « القياس » ، ولكننا لا نكاد نمضى الى كتاب « البرهان » حتى نرى ابن سينا يتجـه اتجاها صريحا نحو آلية المنـطق فيقول (ص ٥٣) :
« واذا ذكرنا غرض الكتاب (يريد البرهان) وهو افادة الطرق الموقعة للتصديق اليقينى والتصور الحقيقى ، فمنفعة الكتـاب ظاهرة : وهو التوصـيل الى العـلوم اليقينيـة والتصورات الحقيقية النافعة لنا ، بل الضرورية لنا اذا شرعنا فى استعمال هذه الآلة التى هى المنطق ، أخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية معا » . وهذا هو الرأى الذى استقر عليه ، كما تجده فى النجاة ـ وهو مختصر الشفاء ـ أو فى الاشارات المؤلف بعد الشفاء ، حيث يقول ان المراد من المنطق أن تكون عند الانسان : « آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره » الحق أن ابن سينا يجرى فى هذا الرأى مع ركب مناطقـة العـرب ، فالفارابى من قبل شبه قوانين المنطق بالموازين والمكاييل

التي بها تمتحن المعقولات ، والغزالي من بعد يسمي المنطق معيار العلم ، وهو عنده علم الميزان ·

وموضوع المنطق كما ورد في النص المنقول سابقا عن كتاب البرهان ، اما تصور أو تصديق · فالتصور ادراك المفرد ، مثل قولنا انسان ، طائر ، فرس كتاب · والتصديق ادراك نسبة شي الى شيء ، مثل قولنا الانسان حيوان ناطق ، وهذه النسبية قد تحتمل الصدق أو الكذب · والتصور الحقيقي ينتهي بنا الى نظرية التعريف · والتصديق اليقيني يقضي الى الحجة التي قد تكون قياسا أو استقراء أو تمثيلا أو غير ذلك · ولما كانت فطرة الانسان غير كافية في تحصيل التصور أو التصديق ، كان لابد من قوانين صناعية نزن بها صواب الفكر أو خطأه ، ومن هنا كانت الحاجة الى المنطق ·

٥ ـ اللغة والفكر

رأينا أن موضوع المنطق والتصديق ، وأن التصور ادراك « المعنى » المفرد ، غير أن المعنى لا ينفك أبدا من لفظ يكسوه ، فالمعنى واللفظ عملة واحدة ذات وجهين ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر ، اذ كيف يمكن التعبير عن المعنى الا في ثوب من الألفاظ · ونحن نعلم أن مناقشات حادة جرت بين اللغويين والمناطقة نصر كل فريق منهما

سلفه وخلفه ، وحفظ لنا التوحيدى فى مقابساته طرفا منها ٠ ويبدو أن ابن سينا كان مطلعا على هذه المناظرات ، ووقعت له بالفعل حادثة بينه وبين أبى منصور الجبائى اللغوى ، الذى قال للشيخ الرئيس : « أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما نرضى كلامك فيها » ٠

وخلاصة رأى ابن سينا أن النظر فى الألفاظ أمر تدعو اليه الضرورة ، وليس للمنطقى ، من حيث هو منطقى ، اشتغال بالألفاظ الا من جهة المخاطبة والمحاورة ٠ ولو « أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة ، انما نلحظ فيها المعانى وحدها ، لكان ذلك كافيا ٠ ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما فى نفسه بحيلة أخرى ، لكان يغنى عن اللفظ البتة ٠٠٠٠ » (المدخل ـ ص ٢٢) ولكن الواقع أن الانسان حين يفكر بينه وبين نفسه انما يرتب المعانى مع تخيل ألفاظها ، لذلك كان لابد للمنطقى من النظر فى الألفاظ من هذه الجهة ، أهى مطابقة للمعنى أم لا ٠

حقا فطن ابن سينا الى أن الألفاظ غير ضرورية اذا تيسر استبدالها بشىء آخر كالرموز مثلا ، وقد استخدم الرموز فى بعض الأحيان ، ولكنه لم يستطع أن يعمم هذه النظرية ويهتدى الى منطق الرمزى ، ولو أنه تصور امكانه ٠

والمهم فى الألفاظ دلالتها . والدلالة التى للألفاظ على ثلاثة أوجـــه : دلالة مطابعة كمـا يدل الحيوان على جملة الجسم ذى النفس الحساس ؛ ودلالة تضمن ، كمـا تدل لفظة الحيوان على الجسم ؛ ودلالة لزوم كما تدل لفظة السقف على الأساس (المدخل ص ٤٢) .

والمنطقى لا يعنى بالألفاظ الجزئية ومعانيها ، لأنها غير متناهية فتحصر ، وانما عنايته بالـكلى . واللفظ الكلى انما يصير كليا لأن له نسبة الى جزئيات يحمل عليها ، وجودا أو توهما ، أى وجودا فى الأعيان أو توهما فى الأذهان .

٦ ـ التعريف

ظفرت نظرية التعريف بعناية كبيرة من ابن سينا ، لأنها ذات صلة وثيقة بالمنطق . أليس المنطق طريقا يوصلنا الى العلم بالمجهول ؟ ونحن نكتسب العلم بالمجهول ، اما بالتصور أو بالتصديق . والتعريف خاص بالتصور ، والقياس والبرهان بالتصديق .

والتعريف ـ أو الحد بالاصـطلاح الفنى ـ أربعة أنواع ، تعريف بالاشارة ، وتعريف لفـظى ، وتعـريف بالماهية ، وتعريف باللوازم .

التعريف بالاشارة ، يبين الشيء المحسوس الجزئي ، عندما نشير اليه فيعرفه المخاطب بالنظر اليـه · وهذا التعريف يصلح للجزئيات فقط · والتعريف اللفظي عبارة عن شرح الاسم بلفظ سبق للسامع معرفته · أما التعريف المثالى فهو « الحد التام » ، الذى يدل على تمام الماهية ، ويكون بالجنس القـريب والفصـل المميز وكلا الجنس والفصل من الذاتيات لا من الأعراض · ومن هنا يتبين منزلة الكليات الخمس ، وهي الجنس والنوع والفصـل والخاصة والعرض العام ، فى اعطاء التعريف ·

هناك اذن طرق عدة لاعطاء الحد ، ترجع الى طريقين أساسيين : الاستقراء ، والقسمة والتركيب · فطـريق الاستقراء يبدأ من الجزئيات المحسوسة ، وطريق القسمة والتركيب يبدأ من قسمة الجنس الى أنواعه وفصوله · وقد انتهى أمر المنطق العربى الى الأخذ بالتعريف عن طريق القسمة ، وانصرفوا عن التعريف الاستقرائى ، مع أن هذا الأخير هو التعريف الواقعى ، ولو أنه لا يبلغ الحد التام · وفى هذه الحالة يسمى التعريف رسـما لا حدا · وهو تعريف باللوازم واللواحق ·

وقد أفسـح ابن سـينا المجـال للنوع الرابـع من التعريف باللوازم واللواحق ، لأنه كان عالما طبيبا يحتاج الى معرفة الظواهر وتحديدها ، وتعريفها حتى يتيسر له

المضى بعجلة العلم ، وذلك بحسب مشاهدتها بالحواس ، لا « بحسب الذات » ٠

والتعريف الذى هو بحسب الذات ، هو « الحد الحقيقي » ، المعطى ماهية الشيء ٠ والماهية ذهنية تقابل الوجود ، والنظر في الوجود من اللوازم الخارجية عن الماهية ٠ لذلك كان التعريف بالرسم ـ اى باللوازم ـ ولو أنه أقل مرتبة من التعريف بالحد ـ اى بالذاتيات ـ الا أنه نافع وضرورى فى العلوم ٠ وفى ذلك يقول ابن سينا : « واذا كان الرسم مأخوذا من اللوازم التى هى المقومات للوجود ، وان لم يكن للماهية والمفهوم ، فقد تدخل فيه اللوازم فى الوجود من العلل والمعلولات التى هى لوازم ولواحق فى الوجود ، وان لم تكن الماهية والمفهوم » ٠

كان ابن سينا قد وعد فى خطبة الشفاء أن يؤلف كتابا يسميه « اللواحق » ، يتم مع عمره ، ويؤرخ بما يفرغ منه فى كل سنة ، ويكون كالشرح لكتاب الشفاء ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه ؛ ولكنه مع الأسف لم يتسع وقته للوفاء بالموعد ٠ وقد تحير المؤرخون فى أمر كتاب اللواحق ، واختلفوا فى المقصود منه ٠ والرأى عندى أن اللواحق ضرب من الفلسفة تعتمد على لواحق الوجود ، أو بعبارة أخرى فلسفة بحسب اللواحق لا بحسب الذات ٠ وهذا واضح من مبحث

التعريف ، ومثال ما كان باللواحق ذلك التعريف الذى لا يبلغ جوهر الشىء وذاته ، بل يصف الأسباب الخارجة عنه ، مثل قولنا فى تعريف حمى الغب : انها حمى تنوب غبا لعفونة الصفراء • ومعنى ذلك اننا نقترب من جوهر الشىء حين ننظر فى أسبابه الخارجية • ومهما يكن فان السبيل الى التعريف التام المثالى ، الذى يكون بحسب الذات ، والذى يبلغ الماهية هو تتبع الجزئيات والنظر فى اللوازم واللواحق •

٧ ـ نظرية القياس

والقياس نظرية اهتدى اليها أرسطو ، بعد أن كان يتبع منهج القسمة والتركيب والجدل مما كان سائدا فى الاكاديمية • سماه التحليل ، وتكلم عن القياس فى كتاب التحليلات الثانية • وعرف ابن سينا أن القياس يسمى « علم التحليل والسبب الحقيقى فى ذلك أن الاستدلال بالحقيقة انما يكون على مطلوب محدود » (القياس ص ٨) • وكتاب ابن سينا يحذو حذو أرسطو ، ويرجح بين شراحه ، حتى التعريف الذى وضعه فهو نفس تعريف أرسطو ، أى « قول اذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء بذاتها لا بالعرض شىء آخر غيرها من الاضطرار » •

ويتركب القياس ـ من جهة صورته ـ من مقدمتين

على الأقل ونتيجة ، ومن ثلاثة حدود ، حد أصغر وحد أوسط وحد أكبر . واحدي المقدمتين صغرى ، والأخرى كبرى ، فالصغرى هي التى تشتمل على الحد الأصغر ، والكبرى على الحد الأكبر . والحد الأوسط يظهر فى المقدمتين ؛ مثال ذلك :

كل انسان حيوان (مقدمة صغرى)

كل حيوان فان (مقدمة كبرى)

كل انسان فان (نتيجة)

وههنا « انسان » حد أصغر ، « حيوان » حد أوسط ، « فان » حد اكبر . وليس من المهم مادة هذا القياس ، أى أن يكون الانسان حيوانا بالفعل ، أو يكون الحيوان فانيا بالفعل ، وانما المهم اندراج الانسان تحت الحيوان بحيث ينطبق على كل فرد من أفراده . ولذلك نجد ابن سينا قل أن يضرب أمثلة محسوسة فى كتاب القياس ، بل يضع رموزا ، مثل كل ا ب ، وكل ب حـ ، اذن كل ا حـ .

وقد أراد ابن سينا أن يرد سائر انواع القياس الى هذا النوع الحملى . وهو يسمى حمليا نسبة الى القضية الحملية ، التى يحمل فيها المحمول على الموضوع . ذلك أن « انسان » موضوع ، وحيوان محمول ، وفى المقدمة الكبرى حيوان موضوع وفان محمول . فالعلاقة بين

الموضوع والمحمول علاقة حمل ، ولكن هناك أنواع أخرى من العلاقات بين طرفي القضية ، مثل علاقة المساواة ، والكبر والصغر ، والأجمل والأقبح ، وغير ذلك ؛ الا أن ابن سينا تقديسا للمعلم الأول صاحب المنطق ، لم يحاول الخروج عليه · وكل المنطق القديم فى العصر الوسيط جرى على ذلك النحو ، ولم يتغير الا حديثا مع المنطق الرياضى ، أو منطق العلاقات ·

ان المحور الذى يدور عليه الانتاج فى القياس هو الحد الأوسط ، الذى يربط بين المقدمتين ويسمح بالانتاج ، على أساس التداخل بين الحدود ؛ وبحسب موقع الحد الأوسط فى المقدمتين تتحدد أشكال القياس ، فالحد الأوسط (١) اما أن يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى (وهذا هو الشكل الأول ، كما فى المثال السابق) (٢) أو موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى (الشكل الرابع) (٣) أو محمولا فيهما (الشكل الثانى) (٤) أو موضوعا فيهما (الشكل الثالث) ·

ولكن ابن سينا لم يقبل الا الأشكال الثلاثة الأولى ، ورفض الشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع ، وغير مقبول ، وغير ملائم لعادة النظر والروية ، ومستغنى عنه · وكان ابن سينا يعرف أن جماعة من القدماء ، ومنهم جالينوس فاضل الأطباء ، أدخلوا الشكل الرابع ، ولكنه انحاز مع

الفريق الأغلب الى الغائه · ويلخص ابن سينا قواعد الانتاج على النحو التالى : « وانما سمى الشكل الأول شكلا أولا لأن انتاجه بين بنفسه ، وقياساته ، ولأنه ينتج جميع المطالب · والثانى لا ينتج الا السالب · والثالث لا ينتج الا الجزئى · واعلم أنه لا قياس من سالبتين ولا من جزئيتين ، ولا صغرى سالبة كبراها جزئيــة · واعلم أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، لا فى كل شيء ، بل فى الكمية والكيفية ، دون الجـهة » (القيــاس ـ ص ١٠٨) ·

والمقصود بالجهة النص على الصلة بين الموضوع والمحمول ، أهى صلة ضرورة ، أم امكان ، أم امتناع · فان لم ينص على ذلك ، كانت المقدمة مطلقة ، مثل قولنا : كل انسان متنفس · ومثال ذات الجهة : كل انسان متنفس بالضرورة ، أو دائما · وقد ناقش ابن سينا آراء الشراح مناقشة مستفيضة · وترجع أهميــة الجـهة الى الوجود الواقعى · والأصل فى المنطق أنه يبحث فى قوانين الفكر بصرف النظر عن الوجود الخارجى · فقولنا كل انسان كاتب قضــية ممــكنة وليســت ضرورية من حيث الوجود الواقعى · فاذا دخلت عليها الجهة قيل : كل انسان يمكن أن يكون كاتبا · ولما كان ابن سينا طبيبا يعنى بالواقع المشاهد ، فان الأقيسة الطبية يدور معظمها حول المقدمات الممكنة ، وهذه لا تنتج الا نتائج ممكنة · ثم ان ابن سينا

يخالف ثاوفراسطس ـ شارح أرسطو ـ فيما ذهب اليه من أن النتيجة في الأقيسة ذوات الجهة تتبع الأخس في الجهة كما تتبع الأخس فى الكم والكيف ·

ويقابل القياس ، الاستقراء والتمثيل ، من حيث ان الاستدلال ثلاثة أنواع : اما انتقال من الكلى الى الجزئى ، وهو القياس · واما الانتقال من الجزئى الى الكلى ، وهو الاستقراء ، واما الانتقال من جزئى الى جزئى شبيه به · والقياس أسمى صور البرهان ، ويليه الاستقراء ، وهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة ، مثل « حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، استقراء للناس والدواب والطير » · وهذا لا يوجب العلم الصحيح ، اذ ربما كان مالم يستقرأ خلاف ما استقرىء ، كالتمساح الذى لا يحرك فكه الأسفل · وقد قسم ابن سينا كما فعل القدماء ، الاستقراء الى تام وناقص ·

فطن ابن سينا الى أهمية الاستقراء الناقص ، وأن كثيرا من المقدمات الأولى انما تكتسب بالاستقراء الحسى ، وأن الاستقراء « قد يستعمل بوجه ما للتجربة ويحصل معه ضرب من اليقين وان كانت من غير استيفاء ، كما سنتكلم فيه فى كتاب البرهان » (القياس ص ٥٦٦) ·

٨ ـ البرهان واليقين :

البرهان تاج المنطق الأرسطي ، وهو موضوع كتاب التحليلات الثانية . وعندما نقل المنطق الى اللغة العربية لم يستطع قدامى الفلاسفة والمترجمين استيعاب نظرية البرهان ، ولذلك طعن على الكندى لأنه جهل هذه الصناعة ، حتى جاء الفارابى فوضحها . ولكن الفارابى كان قصير النفس فى التأليف ، كتاباته اشارات وتعاليق . أما ابن سينا فقد أفاض وأطنب وهو الذى طبع المنطق العربى بطابعه . حقا يحاذي الشيخ الرئيس المعلم الأول ، ولكنه تمثل واستوعب ، وناقش الشراح ، وأضاف الى ذلك كله ما حصله بنظره وأدركه بفكره .

البرهان : قياس يقينى مؤلف من يقينيات ، وهى المقدمات اليقينية ، لانتاج يقينى . فلا غرابة أن يكون البرهان أسمى صور الاستدلال . وهناك صور قياسية أدنى مرتبة من اليقين ، تتدرج من القياس الجدلى ، الى السوفسطائي ، الى الخطابى ، الى الشعرى . فالجدلى يبدأ من مشهورات أو مسلمات وينتج نتيجة تشبه اليقين . والقياس المغالطى ـ أو السوفسطائي ـ مشبه بالحق واليقين . والخطابى يوقع ظنا غالبا . أما القياس الشعرى فلا يوقع تصديقا بل تخيلا يحرك النفس الى انبساط أو انقباض لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة .

واليقين أعلى درجات التصديق · وقد سلف قسمة المنطق الى بابين كبيرين هما التصور والتصديق · وقد سمي التصديق كذلك ، لأن العقل يصدر حكما بأن شيئا هو كذا أو ليس كذا · والتخيل يقابل التصديق ، وهو « نافع للجمهور ، لأن أكثر عوام النـاس أطوع للتخيـل منهم للتصديق » (البرهان ص ٦٣) · ووظيفة التخيل التأثير في النفس تأثيرا يقوم مقام التصديق ، كالذى يقول ان العسل مر مقيىء فتتقزز النفس منه على الرغم من التكذيب لما قيل · فهذه هي وظيفة المخيلات ·

والتصديق اما عن ضرورة ، واما عن تسليم ، واما عن ظن غالب ·

والتصديق الذى عن ضرورة اما أن تكون ضرورته ظاهرة ، واما أن تكون باطنـة · والذى تكون ضرورته ظاهرة يكون عن الحس ، أو التجربة ، أو التواتر · ومن هنا تنشأ أنواع ثلاثة من المقدمات البرهانية الضرورية ، وهى الحسيات ، والتجريبيات ، والمتواترات ·

والضرورة الباطنة اما أن تكون عن العقل ، واما أن

تكون خارجة عن العقل · فالذى عن العقل اما أن يكون عن مجرد العقل ، وهو الأولى ، مثل الكل أعظم من الجزء · واما أن يكون عن مجرد العقل مستعينا فيه بشيء آخر ، وهو المقدمات الفطرية القياس · والذى عن خارج العقل فهو الوهميات الصادرة عن الضرورة الوهمية ·

ان اليقين فى القياس البرهانى انما ينشأ عن المقدمات اليقينية · ولكى تكون المقدمات يقينية لابد أن تكون ضرورية ، سواء أكانت الضرورة ظاهرية أم باطنية · ثم أن المقدمات تختلف باختلاف العلوم ، ولما كانت أقسام العلوم ثلاثة طبيعية ، ورياضية ، ومدنية - وهى التى نسميها الآن انسانية - اختلفت المقدمات بحسب اختلاف العلوم · ذلك أن علم الأخلاق والسياسة لا يمكن أن تستخدم فيه الحساسيات أو التجريبيات ، أو الأولويات ، بل تستخدم « المشهورات » أو « المسلمات » · مثل قولهم : « ان العدل جميل ، وان الظلم قبيح ، وان شكر المنعم واجب · فان هذه مشهورات مقبولة · وان كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة » (البرهان ص ٦٦) · لهذا السبب فان البرهان لا يختص بالأمور الأخلاقية والسياسية التى تبحث

فى الجدل . أما البرهان فيختص بالعلوم الطبيعية والرياضية .

بدأ ابن سينا كتابه ، كما بدأ أرسطو من قبل ، بأن « كل تعليم وتعلم ذهنى وفكرى فانما يحصل بعلم قد سبق » (البرهان ص ٥٧) . والعلوم الطبيعية والرياضية لا يتسنى للفرد تحصيلها بنفسه ، بل لابد فيها من معلم ، يعتمد فى تعليمه على أصول موضوعة ، وعلى مصادرات ، يكلف المتعلم التسليم بها بعد أن يضعها وضعا .

ان يقين مبادىء البرهان يقوم على أساس أن هذه المبادىء كلية وضرورية ، أى أن تكون صادقة فى كل زمان ومكان ، كالحال فى الأوليات التى تستمد ضرورتها من العقل ذاته ، أو الحسيات والمجربات وضرورتها تعتمد على المشاهدة الحسية .

ويبدو أن ابن سينا سلك فى البرهان من كتاب الشفاء مسلكا فيما يختص بالتجربة يخالف مسلكه فى كتبه المتأخرة ، وفى طبه بوجه خاص . وقد ناقش أمر التجربة وهل تفيد اليقين أو لا مناقشة طويلة ، وميز بينها وبين

الاستقراء . لأن الاستقراء الناقص لا يفيد الا ظنا غالبا ، لا يقينا جازما . أما التجربة فانها تتكرر مرارا ، فيحكم الذهن حكمـا يقينيا ، على الرغم من عـدم تجربة جميع الأحوال ، بل البعض فقط ، لأن استمرار الظاهرة ناشىء عن صفة « ذاتية » . وذلك مثل أن السقمونيـا مسهل للصفراء ، أى من « طبع » السقمونيا أن تسهل الصفراء .

لا شك أن مبحث ابن سينا عن التجربة وأثرها فى بلوغ اليقين ، جديد من الناحية المنطقية ، وقد استفاد ابن سينا من تجاربه الطبية . والشرط فى التجربة لكى تفيد علما كليا ، أن يكون الشىء الذى « تكرر على الحس تلزم طباعه فى الناحية التى تكرر الحس بها أمرا دائما » . هذه النزعة التجريبية التى تميز بها ابن سينا لم يقدر لها أن تنمو على يد مناطقة العرب وعلمائه فيما بعد ، وعلى العكس كانت أساس المنطق الجديد ابتداء من عصر النهضة فى أوربا .

ولكل علم مبادئه الخاصة به ، كما أن لكل علم موضوعه الذى يتميز به عن غيره . وهنـاك مبـادىء مشتركة بين جميع العلوم ، مثل بديهية المساواة ، أى أن

الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، فانها تعم العلوم الرياضية كلها من حساب وهندسة وفلك وموسيقى . ومن المبادىء ما لا يمكن البرهنة عليه ، وسبيل العلم به الحدس المباشر دون واسطة .

٩ ـ المشهورات والرجحان

اذا كانت مقدمات البرهان من أوليات وحسيات ومجربات وغير ذلك تفضى الى اليقين ، فان مقدمات « الجدل » ، وهى المشهورات ، لا تؤدى الا الى الرجحان . وكتاب الجدل فى منطق الشفاء كبير لا يزيد عليه فى طوله سوى القياس ، ويكاد يبلغ حجم كتاب البرهان . اتبع فيه ابن سينا ترتيب أرسطو ، غير أن مباحث الجدل التى كانت دائرة فى أكاديمية أفلاطون أفل نجمها بعد اكتشاف أرسطو نظرية القياس والبرهان ، ولذلك لم يعد للجدل سوى أهمية تاريخية ، ولم يجد صدرا رحبا لا فى العالم العربى ولا فى العالم الأوربى فى العصر الوسيط .

والشهرة والغلبة لحمة الجدل وسداه .

وما اشتهر مشهور بين أفراد الأمة ، وجرى فى الناس وذاع ، الا لأنهم يؤثرونه على ما عداه .

وليست المشهورات واحدة فى كل الأمم على حد سواء ، ولا هى واحدة فى كل زمان . وبهذا تتفاضل الشعوب ، ويتميز بعضها عن بعضها الآخر . والمشهورات فى الأمة تنحدر مع الزمن من جيل الى جيل لتصبح عرفا عاما ، أو « شريعة غير مكتوبة » كما يقول ابن سينا ، تعبر عن روحها ، وتفصح عن مزاجها ، وتنتظم القواعد التى يلتزمها الناس فى سلوكهم ومعاملاتهم من جهة الدين وما يتصل به من شعائر واحتفالات ، والأخلاق وما تفرضه من واجبات ، والسياسة وقواعد الحكم الصالح ، الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد ، الآخذ بيد الأمة نحو العمران . وكل أولئك أمور انسانية تتصل بالذوق والمزاج والمصلحة ، ينظمها عقل عملى يختلف عن العقل النظرى الذى تخضع له العلوم الرياضية والطبيعية .

أما العلوم الانسانية ــ أو المدنية كما كان يقال ــ المتعلقة أساسا بالأخلاق والسياسة ، فان اعتمادها على الأحكام المشهورة الذائعة فى الناس ، وهذه الأحكام ليست

مطلقة ، وليست كلية ولا ضرورية كما رأينا فى مقدمات العلوم الطبيعية والرياضية بل هى قضايا نسبية ، أى بالنسبة الى الزمان أو الى الأشخاص ، فقد يكون المشهور حسنا « عند قوم » أو حسنا « فى وقت » .

ولما كانت المشهورات تخضع لاعتبار الوقت ، والعرف بين الناس ، فهى غير مطلقة ، لأنها بحسب الظن لا تحسب الوجود . وفضلا عن ذلك فان الأمور الخلقية والسياسية موضع أخذ ورد ، وقضاياها متكافئة ، مما يحتاج الى ايثار جانب على آخر ، وترجيح أحد الجانبين . وذلك كمن يقول : « ان خمود الشهوة خير من الفجور . وههنا ليس خمود الشهوة خيرا على الاطلاق ، بل خير فقط بالنسبة الى الفجور . أما فى نفسه فان خمود الشهوة رديء » (الجدل ص ١٤١) .

ويمكن القول ـ بوجه عام ـ ان المرجح للايثار أمور ثلاثة لابد أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهى : الجميل ، والنافع ، واللذيذ . والحساب الدقيق للترجيح يقوم على الموازنة بين مقدار كل جانب منها ، من حيث الأطول زمانا ، والأكثر ثباتا ، والأشد باضافة فضيلة أخرى .

وهكذا مما يرد حساب القيم الى ضرب من القياس الرياضي فطن اليه ابن سينا ، ولكنه لم يتعمق في بحثه ، ولم يمض فيه الى نهاية الشوط ، ولم يطبقه تطبيقا عاما ٠

لذلك كان منطق الجدل ، ان من جهة مباحثه أو أحكامه التقويمية ، ضربا آخر خلاف منطق البرهان ٠ هذا يعتمد على اليقين ، وذاك على الرجحان ٠

١٠ – في تحقيق الشفاء

عند الاعداد لمهرجان ابن سينا بمناسبة مرور الف عام على مولده ، أحضرت لجنة نشر الشفاء المؤلفة من : ابراهيم مدكور ، الأب جورج قنواتي ، محمود الخضيري ، سعيد زايد ، أحمد فؤاد الأهواني ، صورا لنسخ كاملة من الشفاء ، بلغت ثماني نسخ ، أصحها نسخة الأزهر التي كانت موجودة في مكتبة الشيخ بخيت ٠ ولا شك أن مراجعة النص على ثماني نسخ مع ذكر الفوارق الموجودة بينها ، يعد عملا علميا ، ومضنيا ٠ وقد روجع « المدخل » على الترجمة اللاتينية ، والمدخل – أو ايساغوجي – هو الوحيد من منطق الشفاء الذي ترجم قديما الى اللاتينية ٠

والدكتور ابراهيم مدكور مشرف على اللجنة ، ومراجع لأعمالها ، مع كتابة مقدمة لما تنشر ، أو لما ينشره المحقق ٠

وهذا ثبت بالأجزاء التى نشرت ـ وكلها فى المطبعة الأميرية بالقاهرة ـ وأسماء المحققين ، أو المحقق ، وتاريخ النشر ، بحسب ترتيب ظهورها ، أما الرقم فانه يشير الى الجزء ·

١ ـ المدخل ـ ١٩٥١ : الأب قنواتى ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهوانى ·

٨ ـ الخطابة ـ ١٩٥٤ : محمد سليم سالم ·

٥ ـ البرهان ـ ١٩٥٦ : أبو العلا عفيفى ·

٧ ـ السفسطة ـ ١٩٥٨ : أحمد فؤاد الأهوانى ·

٢ ـ المقولات ـ ١٩٥٩ : الأب قنواتى ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهوانى ، سعيد زايد ·

٤ ـ القياس ـ ١٩٦٤ : سعيد زايد ·

٦ ـ الجدل ـ ١٩٦٥ : أحمد فؤاد الأهوانى ·

ملاحظات :

(١) المدخل ، والخطابة ، والمقولات ، نفدت طبعتها ·

(٢) البرهان ، والسفسطة لم يبق منها الا بضع عشرة نسخة ·

(٣) الجدل تم تصحيحه ، ووضع فهارسه ، وترجمة مقدماته ، ويصدر قريبا ١٩٦٥ ·

(٤) كان زميلنا محمود الخضيرى قد أعد كتاب العبارة ، ولكن وفاته أجلت صدوره ·

(٥) كتاب الشعر من منطق الشفاء يمكن اقتناؤه فى طبعة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، وقد أعده للنشر بحسب منهج تحقيق لجنة الشفاء ·

مقتطفـــات

١ ـ من خطبة ابن سينا فى الشفاء

وبعد حمد الله والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين . فان غرضنا فى هذا الكتاب الذى نرجو أن يمهلنا الزمان الى ختمه ، ويصحبنا التوفيق من الله فى نظمه ، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسـوبة الى الأقدمين .... وتحريت أن أودعه أكثر من الصناعة ، وأن أشير فى كل موضع الى موقع الشبهة وأحلها بايضاح الحقيقة بقدر الطاقة ... واجتهدت فى اختصار الألفاظ جدا ، ومجانبة التكرار أصلا ، الا ما يقع خطأ أو سهوا .... ولا يوجد فى كتب القدماء شيء يعتد به الا وقد ضمناه كتابنا هذا .. وقد أضفت الى ذلك مما أدركته بفكرى ، وحصلته بنظرى ، وخصوصا فى علم الطبيعة وما بعدها ، وفى علم المنطق . وقد جرت العادة بأن تطول مبادىء

المنطق بأشياء ليست منطقية ، وانما هي للصناعة الحكمية – أعني الفلسفة الأولى – فتجنبت ايراد شيء من ذلك ، واضاعة الزمان به ، وأخرجته الى موضعه ..

ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق ، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة .

(المدخل ص ٩ – ١١)

٢ – فى منفعة المنطق

لما كان استكمال الانسان – من جهة ما هو انسان ذو عقل – على ما سيتضح ذلك فى موضعه هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه ، وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الانسان وحدهما قليلي المعونة على ذلك ؛ وكان جل ما يحصل له من ذلك انما يحصل بالاكتساب ؛ وكان هذا الاكتساب هو اكتساب المجهول ؛ وكان مكسب المجهول هو المعلوم ، وجب أن يكون الانساني يبتدىء أولا فيعلم انه كيف يكون له اكتساب

المجهول من المعلوم ، وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها فى أنفسها ، حتى تفيد العلم بالمجهول ، أى حتى اذا ترتبت فى الذهن الترتيب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها الى المجهول المطلوب فعمله ·

وقد يتفق للانسان أن ينبعث فى غريزته حد موقع للتصور ، وحجة موقعة للتصديق ، الا أن ذلك يكون شيئا غير صناعى ، ولا يؤمن غلطه فى غيره · فانه لو كانت الغريزة والقريحة فى ذلك مما يكفينا طلب الصناعة ، كما فى كثير من الأمور ، لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض فى المذاهب ما عرض ، ولكان الانسان الواحد لا يناقض نفسه وقتا بعد وقت اذا اعتمد قريحته · بل الفطرة الانسانية غير كافية فى ذلك فى كثير من الأعمال الأخرى ، وان كان يقع له فى بعضها اصابة كرمية من غير رام ·

(المدخل ص ١٦ـ١٩)

٣ ـ فى مادة وقياس وصورته

ان الاستدلال صنعة ما تؤدى الى غرض · وكل صنعة فانها تتعلق بمادة وصورة ، وبحسب اختلاف كل

واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع فى الصنعة ·
كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نخر وطين سبخ ، ثم
يوفى حقه من الشكل والرسم ، ولا يغنى ذلك ، ولا يبلغ
به الغرض الأقصى من الانتفاع به ، والسبب فيه رداءة
مادته · وربما كانت المادة فاضلة ، لكن الصورة غير
فاضلة ، كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة
صلبة بناء غير محكم فى تركيبه ووضعه وهندامه وشكله ،
فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته ·
وربما اجتمع الأمران جميعا · فكذلك الاستدلال يدخله
الفساد من أحد وجوه ثلاثة : اما من جهة أن يكون
ما يألف من غير وثيق ، أى غير حق ، وغير بين ، وعلى
غير ما يجب أن يكون ، فان أوقع عليه تأليف حسن ورصف
فاضل لم يغن في التوصل الى الغرض · واما من جهة
أن نفس التأليف ليس يوجب سوق الذهن الى الغرض ؛
وان كان ما عنه التأليف فاضلا حقا · واما لاجتماع
الشيئين جميعا · وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أى
الصور نافعة في غرضه وأيها غير نافعة ، وأى المواد
محكمة وأيها متوسطة وأيها واهية ، كذلك المستدل يلزمه
أن يعرف حال التأليفات منتجها وعقيمها ، وحال ما عنه

التأليف . والغرض فى الاستدلال حصول علم ، أو تسليم ، أو ظن على سبيل اكتساب . والمؤدى المعتمد عليه هو القياس . ومادة القياس هى مصدقات أو أمور فى حكم مصدقات سلف بها التصديق . وصورة القياس هى الوصف والتأليف الذى يقع فيها .

(القياس ص ٦ ـ ٧)

٤ ـ المنطق آلة

وأما كونه آلة فلأنه يعين ؛ وليس كل معونة ؟ فان المعرفة قد تعين فى معرفة أخرى على أن تكون مادة وتعين على أن تكون مكيالا وميزانا ، ولا تكون مادة ألبتة ، وان كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءا أو مادة . فانا اذا قلنا مثلا : كل متحرك جسم ، والنفس ليست بجسم ، واقتصرنا على هذا ، وانتجنا فالنفس ليست بمتحركة ، لم يكن ههنا مادة منطقية ألبته ، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معينا فى هذا من حيث هو مادة ، بل من حيث هو مكيال يعرفنا أن هذا التأليف منتج .

(القياس ص ١١)

٥ ـ فى قياس الدور

انه قد يقع فى القياس عارضان من جهة حال نسبة المقدمات الى النتيجة ، أحدهما بيان الدور والآخر عكس القياس ، على ما سنبينهما . فهما ـ من جهة ما هما عارضان للقياس بما هو قياس ـ فيجب أن ينظر فيهما فى علم القياس . وأما الانتفاع بهما فانما يكون فى الامتحان والمغالطة ، او يكون لأجل التحرز . وقد يدخل من وجه ما فى العلوم وفى الجدل . وكل واحد من بيان الدور ومن عكس القياس ، عارض للقياس ، وموضوعهما القياس . فان الدائر والمعكوس قياس . وذلك لأن القياس لم يكن قياسا لأن مقدماته حقة أو مسلمة أو مشهورة أو غير ذلك ، بل انما كان قياسا لأن مقدماته اذا وضعت وسلمت لزم عنها غيرها . فأما بيان الدور : فأن يكون معنا قياس على مطلوب ، ثم يجعل المطلوب مع عكس احدى المقدمتين قياسا على انتاج المقدمة الأخرى ، فيكون المطلوب تارة مقدمة ، والمقدمة تارة مطلوبا . فتارة توجد تلك المقدمة فى بيان المطلوب ، وتارة يأخذ المطلوب فى بيانها .

وبالحقيقة المطلوب والمقدمة يكون واحدا .

(القياس ص ٥٠٦)

٦ – فى مبادىء القياسات

ان مبادىء القياسات كلها اما ان تكون أمورا مصدقا بها أو غير مصدق بها . والتى لا يصدق بها ان لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها فى النفس يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق ، لم ينتفع بها فى القياسات أصلا . والذى يفعل هذا الفعل هى المخيلات ، فانها تقبض النفس عن أمور وتبسطها نحو أمور ، مثل ما يفعله الشىء المصدق به ، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به ؛ كمن يقول للعسل انه مر مقىء فتتقزز عنه النفس مع التكذيب بما قيل ، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريبا منه . وكما يقال ان هذا المطبوخ المسهل هو فى حكم الشراء ، ويجب أن تتخيله شرابا حتى يسهل عليك شربه ، فيتخيل ذلك فيسهل عليه ، وذلك مع التكذيب به . فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشعرية .

ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور في الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التى تؤلف منها قياسات في الأمور الجزئية ، اذ كان الغرض في ايقاع التصديق فيها هو تقزز النفس على انقباض وانبساط أو

سكون عنهما . واذا كان التخيل من شأنه أن يفعل ذلك قام مقامه . على أن أكثر العوام أطوع للتخيل منهم للتصديق . فهذا قسم .

وأما القسم الذى فيه التصديق ، فاما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة ، أو على وجه تسليم لا يختلج فى النفس معاندة ، أو على وجه ظن غالب . والذى على وجه ضرورة ، فاما أن تكون ضرورته ظاهرية - وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر - أو تكون ضرورته باطنة . والضرورة الباطنة اما أن تكون عن العقل، واما أن تكون خارجة عن العقل ، ولقوة أخرى غير العقل .

(البرهان ص ٦٣ ـ ٦٤)

٧ ـ فى الغرض من الجدل :

الغرض المقصود فى هذه الصناعة هو الاقناع والالزام . فليس الغرض هو الاقناع والالزام فى واحد بعينه من طرفى النقيض ، بل فى كل واحد منهما ، اذا كان من شأنه أن يبحث عنه ، ويختلف فيه ، ويكون للجمهور

والعاميين من أرباب الصنائع فيه رأى غير غريزى ، فكان السبيل اليه من المشهورات سبيلا تأتى عليه المخاطبة الواحدة · فان كان لا سبيل اليه من الذائعات أو كان السبيل اليه طويلا لا تفى به قياسات مركبة مبلغها مبلغ ما يخاطب به مخاطب واحد فى وقت واحد ، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة ؛ بل كان انما يتم بمخاطبات يوطىء بعضها لبعض ، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة فى وقت ثالث أو رابع ، اذ كان الوقت الواحد الذى يسع لطول محاورة لا يفى به ، لم تكن هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى أن تكون تعليمية ، ولم تكن مخاطبة المتعلمين خاصة · وهذا مثل أن يكون الوضع هو مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجرى مجراهم ، بل أن كل مثلث قائم الزاوية فالوتر يقوى على الآخرين ، فان هذا لا سبيل الى أن نبلغ بالمخاطبة الجدلية فى موقف واحد كنه الغرض فيه · فأمثال هذا المباحث لا تكون أغراضا فى الصناعة الجدلية ·

(الجدل ص ٢٤)

٨ ــ فى شروط جودة التعريف (الحد)

الحدود قد ننظر من أمرها فى أنها كيف تؤلف ،

وكيف تكتسب ؛ وقد ننظر من أمرها فى أنها هل هى موجودة على الشروط التي ينبغى فى تأليفها واكتسابها ٠ والنظر الأول فى كيفية ايجاد الحد ، والثانى فى كيف اعتبار حال الحد الموجود ٠ وقد سلف في كتاب « البرهان » حال الوجه الأول ٠ وأما هذا الوجه الآخر فانما ننظر فيه فى هذا الكتاب على البحث الأعم ونستخلص فى ضمنه البحث الأخص ٠ أعنى بالبحث الأعم البحث الجدلى ، وبالبحث الأخص البحث العلمى ٠

فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هل هو أولا صادق على المحدود ؟ فانه ان لم يكن صادقا ، فقد كفى سائر البحث ، وعلم أنه ليس بحد ٠ والثانى أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس القريب ؛ فانه وان لم يكن الجنس مقولا ، وكان لم يذكر جنس ألبتة ، أو ذكر جنس ليس جنس الشىء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ، فلم يعمل شىء ٠

(الجدل ص ٢٤١ ــ ٢٤٢)

٩ ـ في السفسطة

ويشبه أن يكون بعض الناس ـ بل أكثرهم ـ يقدم ايثاره لظن الناس به أو حكيم ولا يكون حكيما ، على ايثاره لكونه فى نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك . ولقد رأينا وشاهدنا فى زماننا قوما هذا وصفهم : فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ، ويقولون بها ، ويدعون الناس اليها ، ودرجتهم فيها سافلة . فلما عرفناهم أنهم مقصرون وظهر حالهم للناس ، أنكروا أن تكون للحكمة حقيقة ، وللفلسفة فائدة . وكثير منهم لما لم يمكنهم أن ينتسب الى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة من الأصل ، وأن ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل ، قصد المشائين بالثلب ، وكتب المنطق والبانين عليها بالعيب ، فأوهم أن الفلسفة أفلاطونية ، وأن الحكمة سقراطية ، وأن الدراية ليست الا عند القدماء من الأوائل .

والفيثاغوريون من الفلاسفة ، وكثير منهم قال : ان الفلسفة وان كان لها حقيقة ما ، فلا جدوى فى تعلمها ، وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ، ولا جدوى للحكمة

فى العاجلة ، وأما الآجلة فلا آجلة . ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم ، وسقطت قوته عن ادراك الحكمة ، أو عاقه الكسل والدعة عنها ، لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا . ومن ههنا نتجت المغالطة التى تكون عن قصد ، وربما كانت عن ضلالة .

والمغالطون طائفتان : سوفسطائى ، ومشـاغبى . فالسوفسطائى هو الذى يتراءى بالحكمة ويدعى أنه مبرهن ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك . وأما المشاغبى فهو الذى يتراءى بأنه جدلى ، وأنه انما يأتى فى محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك :

(السفسطة ص ٤ ـ ٥)